

بررسی مبانی فقه الحدیث استاد جوادی آملی با تمرکز بر تفسیر تسنیم

طاهره ناجی صدره^۱
سید محسن موسوی^۲
محسن نورائی^۳
محمد هادی یدالله پور^۴

چکیده

آشنایی با مبانی فقه الحدیث، جهت شناخت حقایق و مقاصد مطرح در روایات ضروری است. مفسران نیز همچون متکلمان، محدثان و فقیهان نیازمند به کارگیری این مبانی هستند. ایشان با استناد به همین مبانی، مقصود روایات تفسیری را کشف، و از آن در تبیین کلام خداوند سود می برند. پراکندگی مباحث حدیثی در تفسیر، فرعی بودن مباحث حدیث نسبت به مباحث تفسیری و پرهیز از مباحث نظری صرف، آگاهی از مبانی فقه الحدیثی مفسران و قضاوت درباره آن را دشوار نموده است. پژوهش پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی می کوشد تا به استخراج، تبویب و تحلیل مبانی فقه الحدیثی جوادی آملی دست یازد. بر اساس نتیجه حاصل از این پژوهش، مهم ترین مبانی فقه الحدیثی ایشان عبارتند از پذیرش نظام چند معنایی روایات، وضع لفظ برای روح معنا، اصالت استعمال الفاظ روایات در معنای حقیقی و توجه به اجتهاد بر اساس روایات. نتیجه این پژوهش در حوزه مطالعات روش شناسی تفسیر و نیز مطالعات بنیادین علوم حدیث به ویژه فقه الحدیث کاربرد آشکار دارد.

کلیدواژه‌ها

جوادی آملی، فقه الحدیث، نظام چند معنایی، بطن روایات، تفسیر تسنیم، روایات تفسیری.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) - naji313t@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران - sm.musavi55@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران - m.nouraei@umz.ac.ir

۴. دانشیار دانشگاه علوم پزشکی بابل - baghekhial@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۴/۲۱

۱. طرح مسأله

حدیث - پس از قرآن کریم - دومین منبع معتبر برای فهم معارف اسلام است. به همین سبب، علوم حدیث از دیر باز مورد توجه محدثان، فقیهان، متکلمان و مفسران قرار گرفت. بیشترین کوشش عالمان در عرصه دانش حدیث، بر دو محور احراز اعتبار سند حدیث و پس از آن، «فقه الحدیث» متمرکز است.

مفسران از میان دو محور یاد شده، بیشتر به فقه الحدیث توجه نمودند، زیرا دست یابی به معنای صحیح حدیث، جهت استفاده از آن در تفسیر آیات در گروهی این علم است. ایشان- به ویژه در تفاسیر جامع- با تکیه بر آموزه‌های حاصل از احادیث تفسیری، به تبیین آیات پرداختند. تفسیر تسنیم نیز یکی از این تفاسیر است که در حجم وسیع و گسترده از حدیث سود برده است. پژوهش حاضر می‌کوشد تا مهم‌ترین مبانی فقه الحدیثی جوادی آملی را در تفسیر تسنیم بررسی نماید.

مطالعه تاریخ دانش تفسیر از زمان پیدایش تاکنون، پیش از شکل‌گیری مکاتب و روش‌های تفسیری و پس از آن، گویای حضور چشمگیر حدیث در کنار تفسیر است. قبل از ظهور این مکاتب، نخستین تفاسیر مدون، بیشتر روایت‌های بیانگر تفسیر بود. شکل‌گیری مکاتب و روش‌های متنوع تفسیری نیز نتوانست از حضور و نقش‌آفرینی حدیث در تفسیر بکاهد، بلکه این همراهی به صورت سازمان یافته در قالب مکتب تفسیر روایی ادامه یافت؛ به گونه‌ای که به مکتبی ماندگار بدل گشت. دیگر مکاتب تفسیری نیز از مراجعه و استفاده از حدیث بی‌نیاز نبودند.

کمیت و کیفیت استفاده از حدیث در تفاسیر یکسان نیست. برخی مفسران به صورت گسترده و برخی به صورت محدود از آن بهره می‌برند. اما آنچه نقش بسزایی در کیفیت تعامل هر مفسر با حدیث دارد، مبانی تفسیری اوست. در این میان، طرح نظریه «بی‌نیازی قرآن از غیر خود در القای مقصود» زمینه‌ساز مبنایی نوین در عرصه تفسیر شد. براساس این نظریه - که از سوی علامه طباطبایی و همفکرانش دنبال می‌شود- همان‌گونه که قرآن برای هر چیز غیر از خود تبیان است، در عرصه بیان مقصود خود نیز به هیچ منبعی وابسته نیست و به هیچ عنصری نیاز ندارد (طباطبایی، بی‌تا، ۱: ۶، ۱۱: ۳، ۳۵، ۸۵). این دیدگاه

دست کم در بدو امر، چالشی اساسی در برابر نقش تفاسیر روایی و احادیث تفسیری محسوب شد.

شماری از مفسران، با وجود التزام کامل به نظریه پیش گفته، به نقل گسترده احادیث تفسیری پرداخته‌اند. اتخاذ این رویه جدید، پرسش‌های مهمی را به دنبال داشت. از جمله، اینکه «اگر قرآن در القای معارفش بی نیاز از غیر است، ذکر روایات تفسیری از سوی معصومان (ع) چه ضرورتی داشت؟» و «روایات تفسیری پاسخگوی کدام نیاز دانش تفسیر است؟»

به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤالات در رابطه با جایگاه روایات در تفسیر تسنیم در این مجال - هر چند به طور مختصر - ضروری است.

جواد آملی از آن دسته مفسرانی است که معتقد است قرآن در تفسیر خود به غیر خویش نیاز ندارد و تفسیر هیچ آیه‌ای متوقف بر سنت نیست (جواد آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۱۳۸). اما همواره تأکید کرده که بدون مراجعه به روایات، نمی‌توان به مفاد قرآن، عالم شد (همان، ۱۶۴) و تفکیک این دو، در قلمروی الفاظ قرآن، آیات الاحکام، معارف کلامی، عرفانی و... ممکن نیست (همان، ۹: ۵۶۴) وی در عمل نیز به این گفته کاملاً پایبند است. بنابراین این سؤال مهم درباره تسنیم کاملاً مطرح است.

نکته مهم در پاسخ به این سؤال، این است که وی، قرآن را تنها در بخش «تفسیر» بی نیاز از روایات دانسته و «تفسیر» از نگاه او، یعنی پرده‌برداری از چهره کلامی که بر اساس قانون محاوره، ایراد شده و معنای آن واضح نباشد (همان، ۱: ۵۳) و قرآن چون روشن و بدون ابهام است، حتی به تفسیر روایی هم نیاز ندارد (جواد آملی، قرآن در قرآن، ۱۳۸۸ ش، ۳۸۹).

وی به همین دلیل، معتقد است حتی روایاتی که در مقام تبیین جزئیات هستند، تفسیر محسوب نمی‌شوند و تنها مبین حدود جزئی آیاتند (همان، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۱۴۰).

به نظر استاد، اگر از تفسیر روایی سخن به میان می‌آید، یا بیشتر تطبیق آیه با مصداق است و یا ائمه (ع) حجاب‌های ادراک و شهود را کنار می‌زنند تا مردم جلوه پروردگار را بهتر ببینند (شاهرودی، ۱۳۷۹ ش، ۸۵) و باز چون «تفسیر» برای تبیین معانی مستعمل فیه الفاظ است و مصادیق خارجی هرگز مستعمل فیه

الفاظ نیستند (همان، ۱۳: ۱۵۲) و این امر، در رابطه با لایه‌های درونی آیات هم به طور آشکار قابل صدق است، بنابراین روایات تطبیقی و باطنی نیز تفسیر آیات به حساب نمی‌آیند.

بر این اساس، اعتقاد مفسر مبنی بر اینکه قرآن در تفسیر خود به غیر خود و حتی روایات هم نیاز ندارد، صحیح خواهد بود، زیرا حجم وسیعی از روایات تسنیم، تنها از باب تأیید است و اگر این روایات از لسان معصومین (ع) صادر نمی‌شد، باز هم مفسر می‌توانست معنای صحیح آیات را از طریق تفسیر قرآن به قرآن بیابد (به عنوان نمونه، ر.ک؛ تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۴۲؛ ۱۳۸۹ش، ۱۶۵؛ ۱۳۸۸، ۸: ۴۴۲، ۳۴۳؛ ۲۱۰: ۱۶؛ ۱۳۸۹ش، ۱۷: ۵۱، ۴۴۴). لیکن اهتمام شدید مفسر به نقل قدم به قدم این احادیث، از جهت اهمیتی است که او برای پیوند میان قرآن و سنت قائل است. اما بخش زیادی از احادیث تسنیم، از سنخ تطبیق، بیان جزئیات، بطن و تأویل آیات است که نقش آنها در فهم عمیقتر قرآن، انکارناپذیر است. بنابراین اعتقاد به استقلال قرآن، هرگز به معنای بی‌نیازی از سنت نیست، بلکه میان موفقیت مفسر در تبیین آیات قرآن و چگونگی فهم او از روایات، ارتباط مستقیم وجود دارد.

نکته دیگر اینکه، تلاش مفسرانی مانند جوادی آملی در جهت طرح نظریه استقلال قرآن در تفسیر، بدان جهت است تا این توهم که آیات قرآن معماگونه است و جز معصومین (ع) آنها را نمی‌فهمند، در نتیجه، استنباط از ظاهر قرآن بدون روایات جایز نیست (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ۴۸-۴۷) رخت بندد (ر.ک؛ جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱: ۸۶).

در این میان، چگونگی فهم روایات از اهمیت زیادی برخوردار است و آنچه این فرایند را سامان می‌دهد، مبانی فهم حدیث است. پژوهش حاضر می‌کوشد تا با تأمل در مبانی فقه‌الحدیثی مفسر و تمرکز بر تفسیر تسنیم، ابعاد قابل توجهی از موضوع را روشن سازد.

این پژوهش در پی پاسخ این پرسش‌هاست:

تفسیر تسنیم به چه میزان به مباحث فقه‌الحدیثی توجه دارد؟

مهم‌ترین مبانی فقه‌الحدیثی جوادی آملی کدام است؟

نتایج حاصل از فقه‌الحدیثی چه نقشی در تفسیر تسنیم دارد؟

۱-۱. پیشینه تحقیق

آثار متعددی به بررسی مبانی فقه الحدیث پرداخته‌اند. بعضی از این کتابها به طور عام، آنها را مورد بررسی قرار داده‌اند مانند «شناخت حدیث» از مجید معارف، «روش و مبانی فقه الحدیث» از علی محمد میرجلیلی، «اصول و قواعد فقه الحدیث» از محمدحسن ربانی، «حدیث‌شناسی» از علی نصیری و «منطق فهم حدیث» از محمد کاظم طباطبایی که به نظر می‌رسد در بعضی بخش‌های این کتب، میان قواعد و مبانی فهم روایات، خلط صورت گرفته است.

برخی کتاب‌های دیگر به بررسی مبانی فقه الحدیثی کتاب حدیثی خاص پرداخته‌اند. مانند آنچه در کتاب‌های «علامه مجلسی و فهم حدیث» از عبدالهادی فقهی‌زاده، «وافی، مبانی و روش‌های فقه الحدیثی در آن»، از علی محمد میرجلیلی، «روش‌های فقه الحدیثی امام خمینی» از محمد عصارپورآرانی، «علامه طباطبایی و حدیث» از شادی نفیسی و «امام خمینی و روایات تفسیری» از علی‌رضا کوهی شاهد آنیم.

افزون بر کتابها، شماری از مقالات نیز به موضوع حاضر پرداخته‌اند. از این میان، مقاله «مبانی فقه الحدیث» اثر داود سلیمانی (۱۳۸۵ش)، این اصول را به مبانی مشترک، اختصاصی، اعتقادی و عقلی تقسیم کرده که به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی مطلوب و مناسبی است. «مبانی فقه الحدیثی مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی» از محسن احتشامی‌نیا، «فقه الحدیث در نگاه آیت الله بروجردی» از محمد علی سلطانی، «امام خمینی و فقه الحدیث» از مهدی مهریزی و «فقه الحدیث عندالعرفاء» از سیدعلی عباس موسوی نیز از جمله مقالاتی است که به بخشی از مبانی اشخاص یا گروه‌های نام برده پرداخته‌اند.

برخی از مبانی فقه الحدیثی جوادی‌آملی در تفسیر تسنیم، با مبانی مفسران دیگر مانند: علامه طباطبایی، امام خمینی (ره) و فیض کاشانی یکسان است، اما وی اولین مفسری است که در تفسیر خویش - به عنوان نماینده نهایی‌ترین دست‌آوردهای دانش تفسیری حوزه تشیع - به طور خاص بر آنها پای فشرده و در سطحی گسترده مطرح نموده است.

نکته دیگر اینکه مهم‌ترین اصول فقه الحدیثی تسنیم با مبانی حدیثی عارفان و فلاسفه اسلامی مشترک است و چون این تفسیر در زمان تحقق نظام اسلامی نگارش

یافت، نیزه‌های توهم نشان رفته به حقائق عرفانی که در زمان تألیف المیزان وجود داشت، آن را تهدید نمی‌کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۲۰)، این مجال وجود داشت تا مفسر بتواند از این مبانی به صورت شفاف سخن بگوید.

از این‌رو، بررسی این موضوع، پژوهشی در خور در حوزه تحقیقات علوم قرآنی و حدیث محسوب می‌شود.

۲. مبانی فقه الحدیثی در تفسیر تسنیم

یکی از موضوعات مهم در دانش فقه الحدیث، مبانی آن است. مقصود از مبانی، گزاره‌های پیشینی است که حصول فهم صحیح حدیث بدان وابسته است. فقه الحدیث دارای سه دسته مبانی است: مبانی مشترک فهم متن، مبانی اختصاصی متون و حیانی و مبانی اعتقادی که هر یک نقش بنیادینی در فهم روایات دارد.

در این نوشتار، تنها به مبانی اختصاصی فقه الحدیثی تسنیم پرداخته و مهم‌ترین آنها را که نقش عمده‌ای در کیفیت فهم حدیث ایفا می‌کنند، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

جوادی‌آملی بر اهمیت مبانی فقه الحدیثی تأکید داشته و معتقد است تفسیر متن مقدس مانند سایر متون، بدون داشتن اصول موضوعه ممکن نیست و اگر انسان بدون پیش‌فهم به سراغ این‌گونه از متون برود، از آنها بهره‌ای نخواهد برد (جوادی‌آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱: ۲۲۴). وی تصریح می‌کند تأکید بر این اصول، مستلزم تحمیل مبانی پیش‌ساخته بر روایات نیست، بلکه این مبانی خود، محصول تبیین خطوط کلی مستفاد از قرآن، عقل و روایاتند (ر.ک؛ جوادی‌آملی، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۱۸: ۶۸۵). از این‌رو اگر حدیث‌شناس نتوانسته باشد آنها را به طور صحیح از درون آیات و روایات استخراج کند، در تبیین کلام معصومین (ع) با مشکل روبرو خواهد شد، زیرا بنایی که فهم خود را بر آن بنا نهاده، بنیانی مرصوص نیست.

۱-۲. پذیرش نظام چند معنایی روایات

تأمل در آثار جوادی‌آملی، نشان می‌دهد پذیرش نظام چند معنایی روایات، از مهمترین مبانی فهم حدیث از دیدگاه اوست. مقصود از نظام چند معنایی، این است که واژه‌های به کار گرفته شده در روایات، بیانگر چند معنای مختلف است. این معنا در مراتب و بطون

بالا تر به صورت استعمال حقیقی به کار رفته و بدون توجیه ظاهر کلام یا حمل بر خلاف معنای ظاهری، روند تأویل در آنها جریان می‌یابد.

وی معتقد است روایات - به ویژه روایات اخلاقی، ابواب معرفت نفس و روایات توحیدی - مانند قرآن، دارای ظاهر، باطن، تأویل و تنزیل است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۱۴۵؛ قرآن در قرآن، ۱۳۸۸ ش، ۳۹۳، توحید در قرآن، ۱۳۸۳ ش، ۱۷۵) و تصریح می‌کند چنین مبنایی هرگز به معنای مخالفت با معنای ظاهری نیست، بلکه راهیابی حدیث شناس متبحر به بطن، به همراه حفظ ظاهر الفاظ صورت می‌گیرد و اگر کسی بدون حفظ ظواهر، فقط به باطن بپردازد، قطعاً سقوط خواهد کرد (جوادی آملی، شمس الوحی تبریزی، ۱۳۸۸ ش، ۱۴۰). به تعبیر دیگر، بطن‌پذیری روایات به معنای این نیست که انسان بگوید معنا همین است و بس، بلکه مراد آن است که لایه‌های معنایی و طبقات دوم و سوم و چهارم حدیث، این معنا را هم می‌تواند تحمل کند (جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۱۳۸۹ ش، ۲۲۵).

شواهد این مبنا از نگاه وی عبارت است از:

۲-۱-۱. شواهد نظام چند معنایی روایات

۲-۱-۱-۱. همانندی ثقلین

حدیث متواتر ثقلین از ابعاد مختلف مورد توجه است و یکی از این ابعاد، همانندی قرآن و عترت است. جوادی آملی بر این باور است که همانندی هویت ذاتی قرآن و عترت، مبنای بسیاری از شباهت‌هایی است که در روایات میان این دو ثقل بیان شده است. پیامبر (ص) و امام (ع) به عنوان مصادیق تام انسان کامل، به علم لدنی دست پیدا کرده‌اند و خود، قرآن مجسم یا ممتثلند، به همین دلیل، معارف آنان نیز همتای قرآن، قول ثقیل است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۱۴۲).

همچنین اگر خداوند در کلام خود تجلی یافته، ائمه (ع) نیز به عنوان خلفای حقیقی او در کلام خویش تجلی یافته‌اند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۱۴۸) و به نظر جوادی آملی، ریشه داشتن روایات در قرآن با همین استدلال تبیین می‌شود، زیرا ائمه (ع) بارها به ریشه قرآنی سخنانشان اشاره می‌کردند. بر

همین اساس، روایات هم نظیر قرآن، دارای درجات و مراتبند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۹۰ ش، ۲۴: ۱۲۱).

از این رو، به راحتی می‌توان اذعان نمود که از لوازم این تشابه، پذیرش نظام چند معنایی در روایات، همسان پذیرش ظاهر و بطن و نظام چند معنایی در قرآن است.

۲-۱-۲. گواهی روایات

در منابع حدیثی، روایات متعددی وجود دارد که به صراحت از دشواری فهم سخنان معصومان (ع) حکایت می‌کند که می‌توان از آنها به عنوان مستندات اثباتگر بطن برای روایات سود جست.

روایت اول از امام صادق (ع) نقل شده است: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۴۰۱) همین مضمون از امام علی (ع) نیز وارد شده (سیدرضی، ۱۴۱۴ ق، خ ۱۸۹). روشن است که این دشواری، دشواری‌ای است فراتر از آنچه غالباً تحت عنوان بررسی‌های رجالی، سندی و دلالتی مطرح می‌شود و به همین دلیل از دیدگاه مفسر تسنیم، فهم حدیث تنها به اندازه طاقت آدمی میسر می‌باشد (جوادی آملی، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ۱۳۸۵ ش، ۱۸۵؛ تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۹: ۵۰؛ نزاهت قرآن از تحریف، ۱۳۸۹ ش، ۸۹). و لازمه آن، نظام چند معنایی روایات است.

روایت دوم نیز سخن امام صادق (ع) است که می‌فرماید: «مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۸: ۲۶۸) بر اساس استنباط جوادی آملی از این حدیث، سخن آن حضرت نیز مانند قرآن، ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل و محکم و متشابه دارد و درک عمق آن، تنها برای اهل بیت (ع) ممکن است (جوادی آملی، تسنیم، ۱: ۱۴۴).

گفتنی است از نظر صاحب تسنیم، پذیرش نظام چند معنایی، مستلزم نفی رجوع به عرف عرب نیست، بلکه به این معناست که ائمه (ع) صرفاً بر اساس روش رایج قوم خویش، سخن نگفته‌اند (به عنوان مثال، ر. ک؛ کوهی، ۱۳۹۲ ش، ۱۳۶-۱۳۷؛ عصارپور، ۱۳۸۵ ش، ۱۶۲-۱۶۴). بر این اساس، رجوع به عرف عرب و ادبیات آنها در فهم روایات کافی نیست، زیرا بسیاری از معارف روایی را که متعلق به سرزمین، زبان و یا زمان خاصی نیست، نمی‌توان به استعمالات عرفی ارجاع داد و اگر رجوع

به عرف در این گونه از معارف، مفید باشد، استشهاد به عرف مختص به يك زبان، کفایت نمی‌کند و باید عرف دیگر زبانها را نیز استقصاء کرد (ر.ک؛ جوادی آملی، ریحق مختوم، ۱۳۸۶ ش، ۱-۵: ۵۱۶).

۲-۱-۱-۳. گوناگونی بیان ائمه (ع) در تفسیر آیات

شواهد فراوانی وجود دارد که امامان (ع) گاهی يك آیه را برای فردی به گونه‌ای و برای گروهی دیگر، به بیانی متفاوت تفسیر می‌کردند. این مسأله، یکی از مهم‌ترین شواهد چندلایه بودن روایات است. نمونه روشن این نوع تفسیر، حدیثی است که ذریح محاربی در تفسیر آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» (الحج: ۲۹) نقل کرده که مقصود از این آیه، لقای امام است. در حالی که در نقل دیگری از عبدالله بن سنان آمده: مراد از قضای تفت، گرفتن شارب و ناخن‌هاست و هنگامی که او این تفسیر را شنید، از نقل ذریح سؤال کرد. امام صادق (ع) فرمودند: «ذریح راست گفته است و تو نیز راست می‌گویی! به درستی که قرآن را ظاهری و باطنی هست، آن چه به تو گفته‌ام ظاهر قرآن است و آن چه به او گفته‌ام باطن آن و همه کس را تحمل علوم باطنی نیست. چه کسی می‌تواند تحمل کند آن چه را ذریح تحمل می‌کند؟!» (کلینی: ۱۴۰۷ق، ۴: ۵۴۹) به تعبیر جوادی آملی، این گفتار امام، گویای آن است که توان دریافت برخی از علوم امامان (ع)، تنها برای برخی از صاحب‌بصران وجود دارد (جوادی آملی، عین نضاخ، ۱۳۸۷ ش، ۳: ۲۴۴).

آنچه این روایت دلالت می‌کند، آن است که چون بخشی از سخنان ائمه (ع)، تفسیر باطنی قرآن و تأویلات آن است، فهم آنها دشوار می‌باشد. از این رو، سر اختلاف مجموعه‌ای از روایات تفسیری را نیز باید در این جستجو کرد که ائمه (ع) با هر کس به اندازه فهم او سخن می‌گفتند؛ نظیر آنچه ذیل آیه «ن وَالْقَلَمِ...» (القلم: ۱) وارد شده که «قلم» در آنها، به «نوشت‌افزایی از نور» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، ۳۱۸)، «دو فرشته» (همان، ۱۴۰۳ق، ۳۰) و در روایتی دیگر، به نهری روان توصیف شده که به امر الهی، به مرگ تبدیل شد (همان، ۱۳۸۵ ش، ۲: ۴۰۲). (ر.ک؛ جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹ ش، ۳: ۳۵۹).

۲-۱-۴. تصریح ائمه (ع) به وجوه متعدد معانی الفاظ در روایات

امامان (ع) گاه وجوه متعدد معنا را برای یک لفظ ذکر می نمودند. به عنوان نمونه، می توان به سؤال و جواب مرد شامی با امام حسن (ع) اشاره نمود که از ایشان پرسید: «كَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ؟» و امام فرمود: «دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ وَ مَدُّ الْبَصَرِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۲: ۴۴۱) جوادی آملی، این روایت را شاهد تعدد معنای آسمان به آسمان ظاهر و آسمان غیب دانسته است، زیرا جواب دوم، یعنی امتداد نگاه، ناظر به آسمان ظاهر است و جواب اول، یعنی دعای مظلوم، ناظر به آسمان غیب است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱۲: ۶۶۲).

تبیین کنیه «ابوالقاسم» برای پیامبر (ص) در کلام امام رضا (ع) نیز شاهد دیگر است. پاسخ نخست آن حضرت مبنی بر این که کنیه یاد شده به سبب داشتن فرزندی به نام «قاسم» است، راوی را قانع نکرد و سپس حضرت در پاسخ دوم به او فرمودند: زیرا امیرالمؤمنین (ع) «قسیم الجنة و النار» است و آن حضرت شاگرد رسول خدا (ص) بود و معلم در حکم پدر است، از این رو، کنیه ایشان «ابوالقاسم» بود (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱: ۱۲۷؛ جوادی آملی، بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴ش، ۹۹).

این گونه روایات، شواهدی آشکار بر نظام چند معنایی روایات است و مثال هایی از این دست در مجامع روایی ما کم نیست. از این رو، به تعبیر برخی از پژوهش گران، تأویل روایات پیشینه ای به درازای تاریخ صدور آنها دارد (مطهری، ۱۳۸۹ش، ۲۴).

بر اساس این مبنا، در تفسیر تسنیم با برداشت هایی جدید روبرویم که می توان آنها را فراتر از فهم عرفی دانست. به عنوان نمونه، می توان به حدیث نبوی مشهور «مَنْ أَحْيَى أَرْضاً مَوَاتاً فَهِيَ لَهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۲۹۲) اشاره نمود. فقیهان با استناد به این روایت گفته اند: هرکس زمین مرده ای را احیا کند، مالک آن خواهد شد (ر.ک؛ تسخیری، ۱۳۸۳ش، ۲: ۱۱۲).

جوادی آملی در تفسیر آیه ۲۵۹ سوره بقره، بر اساس حدیث مزبور، به این نکته اشاره کرده که «احیای «زمینه» مانند آباد کردن «زمین»، سبب تسلط بر آن دل می شود و دل انسان از آن کسی است که طرز تفکری را در آن بیفکند» (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱۲: ۲۶۷).

از امام کاظم (ع) نقل شده است که «إِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى قَدْرِ آيَاتِ

الْقُرْآنُ يُقَالُ لَهُ أَقْرَأُ وَ أَزْقُ فَيَقْرَأُ ثُمَّ يَرْقَى: درجات بهشت برابر با آیات قرآن است به او گفته شود: بخوان و بالا رو، پس می‌خواند و بالا می‌رود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۶۰۶) مفسر معتقد است این روایت نه به قرائت الفاظ اختصاص دارد و نه مخصوص بهشتیان در جنت است؛ بلکه مفسران ژرف‌اندیشی که قادرند بین ظاهر و باطن قرآن جمع کنند را نیز شامل می‌شود (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۲۹؛ سرچشمه اندیشه، ۱۳۸۶ش، ۱: ۹۷). این بیان ایشان بدین معناست که تعبیر «مَنْ مَاتَ مِنْ أَوْلِيَائِنَا وَ شَيْعَتِنَا وَ لَمْ يُحْسِنِ الْقُرْآنَ عُلِّمَ فِي قَبْرِهِ» که روایت بدان اشاره دارد و نیز افعال «إِقْرَأْ» و «أَرْقِ» می‌تواند لایه‌های درونی دیگری را نیز برتابد و آن به ترتیب عبارت است از «مفسرانی که در همین دنیا، مجتهدانه لایه‌های درونی قرآن را واکاوی می‌کنند»، «تدبیر عمیق» و «صعود به قله کمالاتی که با علم حضوری و عرفان قلبی همراه است».

نکته مهمتر آنکه وی با این بیان، در حقیقت وجود خود چنین مفسری را بهشت دانسته است. همان چیزی که برخی از مفسران مانند ملاصدرا در رابطه با حدیث «الْقَبْرُ إِمَّا رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۹۴). گفته‌اند که مراد از این حدیث، تنها بهشت و جهنم اخروی نیست، بلکه صورت‌هایی است که نفس انسان‌ها بر اساس اعمال خود ساخته‌اند و پس از مرگ آن را ادراک خواهند کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ش، ۴۰۹). جوادی آملی گرچه بارها در خلال مباحث خویش به این حدیث اشاره کرده (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۱۳: ۳۴۵؛ ۱۳۸۹ش، ۱۴: ۵۵۵؛ ۱۳۸۸ش، ۱۶: ۲۸۴؛ ۱۳۸۹ش، ۱۸: ۱۳۶؛ ۱۳۹۵ش، ۳۹: ۴۱۵، ۳۳۰) اما معنای مذکور را به ندرت بیان کرده است. به عنوان مثال، در لطایف آیه نهم سوره نساء، صحیفه جان انسان را مجموعه‌ای از اعمال، اخلاق و عقاید دانسته که فرد به آن پای‌بند بوده و هنگامی که این مجموعه در قیامت، گشوده می‌شود، گاهی باغی از باغ‌های بهشت و گاهی حفره‌ای از گودال‌های جهنم است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۱۷: ۴۵۴). همچنان‌که در جای دیگر، «روضه من ریاض الجنة» را به بهشت متحرکی که آتش در آن نیست معنا کرده (همان، مبادی اخلاق در قرآن، ۱۳۸۷ش، ۱۵۴) و بعضی از انسان‌ها را شایسته عنوان «لیلة القبر» دانسته است (همان، سروش هدایت، ۱۳۸۱ش، ۲: ۱۴۰، ۱۵۵).

از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است که «إِيَّاكُمْ وَالدَّيْنَ فَإِنَّهُ هَمٌّ بِاللَّيْلِ وَذُلٌّ بِالنَّهَارِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۸۲). بر اساس این روایت، قرض گرفتن جز به ضرورت، مایه ذلت نفس است، لیکن جوادی آملی آنجا که از یکسان نبودن سختی فهم احادیث برای حدیث پژوهان سخن گفته، بدان استناد نموده و می نویسد: «مقلّدی که در پرتوی تقلید به سر آب می رسد و سیراب می شود، همین که توفیق تقلید از او سلب شد به سراب مبتلا می گردد. چه بهتر که از بود خود سود خود تأمین کردن و از غیر، وام نگرفتن که چنین دینی، سبب اندوه و فرومایگی است» (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۴۸). همچنین در جای دیگر، ملت نیازمند و وامداری را که به خواسته های بیگانگان تن دهد مشمول آن دانسته است (همان، سروش هدایت، ۱۳۸۱ش، ۳: ۸۲).

ناگفته نماند که استاد گاه تأویلاتی را که عالمان دیگر برای روایات ذکر کرده اند، در تسنیم نقل کرده است. از باب مثال، در لطایف آیه ۵۷ سوره بقره، درباره روایتی که از سایه نداشتن پیامبر (ص) حکایت می کند: «يَرَى مِنْ خَلْفِهِ كَمَا يَرَى مِنْ أَمَامِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۸۸)، نکات مهمی را به نقل از صدرالمتألهین آورده (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۴: ۵۳۸) و خود نیز در جای دیگر در این باره سخن گفته است (همان، عین نضاح، ۱۳۸۷ش، ۱: ۱۱۳؛ تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱: ۵۰۴؛ ۱۳۹۰ش، ۲۴: ۱۴۰؛ ادب فنای مقربان، ۱۳۸۹ش، ۱: ۲۳۰). همچنین گاه تأویل نابجای روایات را رد کرده است (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۱۷: ۱۸۲).

۲-۲. وضع لفظ برای روح معنا

یکی از اصول مهم در فهم حدیث، توجه به روح معانی الفاظ است. الفاظ دارای معانی ظاهری هستند که در ذهن انسان، همان معنا ملموس است.، اما بنا دقت در واژگان در می یابیم که برای آنها معیاری در معانی شان لحاظ شده که قابل صدق بر معانی دیگر نیز هست. از تقریرات جوادی آملی کاملاً می توان استفاده کرد که وضع الفاظ برای روح معنا، یکی از اصول مهم برای استنباط صحیح از روایات است و نتیجه قهری باور به آن، این است که انسان از هر مصداقی به مصداق برتر و بالاتر سفر می کند (جوادی آملی، بنیان مرصوص

امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴ش، ۱۷۲). به نظری، با پذیرش این اصل، الفاظ در معنای عام استعمال می‌شوند و تطبیق آنها بر مصادیق گوناگون، در قلمرو کاربردشان تأثیری ندارد.

قائل شدن به این مبنا، موجب می‌شود تطبیق الفاظ بر مصادیق مادی و مجرد دیگر نیز نیازمند قرینه نباشد. به عنوان مثال، براساس استعمال لفظ «باب» در معنای جامع خود، همانطور که اطلاق آن بر درهای صنعتی که در زمان وضع این کلمه نه در خارج موجود بود و نه به ذهن کسی خطور می‌کرد، نیازمند قرینه نیست، تطبیق آن بر انسان کاملی مانند امام علی (ع) نیز به قرینه نیاز ندارد (همان، ادب فنای مهربان، ۱۳۸۹ش، ۱: ۲۷۴).

دو گزاره اصلی این نظریه عبارتند از: اولاً؛ در وضع الفاظ، خصوصیات مصادیق آنها در نظر گرفته شده و ثانیاً؛ موضوع له الفاظ، روح معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آنهاست که هر دو مؤلفه، بارها در آثار جواد آملی آمده است (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۲: ۳۰۲، ۱۷۰؛ ۱۳۸۹ش، ۳: ۴۲۷؛ ۱۳۸۸ش، ۱۲: ۱۴۳، ۱۰۱؛ ۱۵: ۴۱۷؛ ۱۰: ۳۱۰؛ ۲۳: ۶۳۹؛ معاد در قرآن، ۱۳۸۷ش، ۵: ۳۹۳).

از باب نمونه، ذیل روایات قساوت قلب، به این نکته اشاره کرده که الفاظ برای مفاهیم عام و روح اهداف وضع شده و استعمال قساوت در امور مجرد، مانند قلب معنوی انسان، حقیقت است (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۵: ۲۴۵). و یا در بحث روایی آیه «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ...» (المائدة: ۱۰) روایتی را متذکر شده که بر خبیث بودن شیطان دلالت دارد: «فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ يَعْتَادُ لِمَا عُوذَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۳۵۸) سپس می‌نویسد: «وسوسه ابلیس همانند دسیسه اهل کید، خبیث معنوی دارد و هر دو (مادی و معنوی) در مفهوم جامع سهیم‌اند و خصوصیت مادی از لوازم مصداق خاص است؛ نه مأخوذ در مفهوم» (جواد آملی، تسنیم، ۱۳۹۰ش، ۲۳: ۶۳۹). بنابراین، طبق قاعده «وضع الفاظ برای روح معنا»، واژه «خبیث» دارای یک گوهر معنایی است که هم بر مصادیق مادی ناظر است و هم عوالم غیرمادی را در بر می‌گیرد.

۱. جواد آملی در تفسیر آیات قرآن از این قاعده، در تسنیم و سایر آثار خویش بارها بهره گرفته است (به عنوان مثال ر. ک تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۱: ۳۸۳؛ ۱۳۸۹ش، ۳: ۲۲۸؛ ۱۳۸۹ش، ۱۰: ۳۱۰؛ ۲۸۶؛ ۱۳۸۹ش، ۱۴: ۶۲۴؛ ۱۳۸۸ش، ۱۶: ۲۸۱).

۲-۲-۱. دلایل و شواهد وضع لفظ برای روح معنا

برخی از پژوهشگران معتقدند در میان طرفداران این نظریه، تنها در کلمات جوادى آملی به مبنا و دلیل آن اشاره شده است. بر اساس دیدگاه ایشان، این نظریه مبتنی بر حدس است و برهانی برای آن وجود ندارد (شیواپور، ۱۳۹۴ش، ۳۱۱). ایشان در این باره می‌نویسد: «وضع الفاظ برای مفاهیم عام که از آن به روح معنا یاد می‌شود برهان عقلی یا نقلی ندارد، بلکه به استناد حدس است. منشأ این مبدأ حدسی، بررسی وضع الفاظ جدید برای فن‌آوری و ابتکارهای صناعی است، زیرا مرکز نوآوران در نامگذاری صنایع و قطعات آنها این است که اگر روزی صنعت مزبور کامل شد و مواد اصلی و عناصر یدکی آن از جنس دیگر و با وضع بهتر تأمین و ساخته شد، باز همین نام و همین عنوان بر این صنعت و قطعات آن اطلاق می‌شود و براساس تشابه ازمان، اوضاع، افراد و ادبیات، حدس زده می‌شود که موضوع له الفاظ، مفاهیم عام‌اند» (جوادى آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۴۵۱۲). نکته‌ای که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، معنای اصطلاح حدس است. مقصود از این اصطلاح - که در فلسفه رواج دارد - سرعت انتقال ذهن از مبادی به مطلوب است (سجادی، ۱۳۶۲ش، ۳: ۷۰۱) و حدسیات در منطق، به قضایایی یقینی گفته می‌شود که گرچه نیاز به استدلال دارند، ولی حدود وسطی آنها بدون نیاز به تفکر در ذهن حاصل می‌شود. بنابراین، در حدسیات نیز قیاسی خفی وجود دارد (جوادى آملی، معرفت‌شناسی در قرآن، ۱۳۸۴ش، ۱۵۶). در حقیقت «حدس» دو نوع است: «علمی» و «غیر علمی» و به تعبیر استاد، باید دقت کرد که بین علم یقینی حاصل از سرعت انتقال که ملحق به علوم بدیهی و از قبیل حدس است و بین آنچه عادت شده، اشتباه نشود» (همان، فطرت در قرآن، ۱۳۸۴ش، ۳۱۰؛ به نقل از الشیخ محمد عبده بین الفلاسفة و الکلامیین، قسم اول: ۲۰۴).

گرچه صاحب تسنیم در رابطه با این مبنای زبان‌شناسی، آن را به حدس مستند کرده، اما در موارد دیگر، این موضوع را در باب آیات قرآن و به تبع آن، روایات، به طور خاص مورد بررسی قرار داده که می‌توان آن را تحت عنوان «ارتقای سطح ادبیات عرب و توسعه فرهنگ مفاهیم از سوی خداوند متعال» مطرح کرد. اجمال آنچه در این باره بیان کرده، آن است که خداوند متعال با صنعت ادبی ویژه وحی، سطح ادبیات عرب را ارتقا داده و ظرفیت آن را توسعه بخشیده است.

شواهد و قراین این امر عبارتند از: اولاً؛ مردم عصر نزول، از ادراك حقایق ناب توحیدی محروم بودند. ثانیاً؛ وضع الفاظ هر قوم، محدود به همان مفاهیمی است که مورد استعمال آنها قرار می‌گیرد و کسانی که از معارف ناب الهی بی‌بهره‌اند، تمامی الفاظشان منحصر به مفاهیمی است که مورد ادراك آنها باشد، از این‌رو، نمی‌توان گفت الفاظ رایج بین چنین قومی بتواند مفاهیمی را افاده کند که میان آنها سابقه نداشته است و ثالثاً؛ تمامی صنایع ادبی، محدود به خاصی دارند؛ یعنی ملّتی که معارف ناب اسلام برایشان قابل درک نبوده، نمی‌تواند با سرمایه کنایه و مجاز، به درک مفاهیمی نائل شوند که دست یافتن به آنها مشکل است. از این‌رو اگر این معارف در قالب زبان عربی ریخته شود، بدون آنکه واژگان از لحاظ ادبی، توسعه یابند، یا معارف خالص، مشوّب خواهد شد یا شیرازه ادب عرب گسسته می‌گردد، زیرا هیچ ظرفی نمی‌تواند بیش از اندازه خاص خود را تحمّل کند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۲۱۶-۲۱۷).

بر این اساس، جوادی آملی معتقد است: در معارف معمولی متون دینی که ادبیات عرب کاملاً می‌تواند معانی را منتقل کند، می‌توان از همان قواعد عمومی و همه فهم ادبیات عرب بهره‌مند شد، ولی فراتر از آن منطقه که لغت عرب نمی‌تواند معارف عمیق توحیدی، اخلاقی و مانند آن را تحمّل کند، ضروری است که صنعت ادبی ویژه وحی ملاحظه شود و با آن ابزار، معارف اسلامی از متون دینی استنباط شود (همان) و قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» از مهم‌ترین راههای این توسعه در فرهنگ مفاهمه است که اگر در مسیر فهم روایات به آن توجه نشود، دو محذور گفته شده پیش می‌آید (همان، نیز ر.ک؛ همان ۱۳۹۲ ش، ۳۱: ۳۰۶-۳۰۷).

۲-۳. استعمال حقیقی الفاظ روایات

گرچه در احادیث، پدیده‌های مجاز، تشبیه، استعاره و تمثیل به صورت قابل توجهی راه یافته است، لیکن این بدان معنا نیست که یک حدیث پژوه، در مواجهه با هر تعبیری که به مذاقش خوش نیامد، ظاهر آن را به تأویل برده و به مجاز یا مبالغه قائل شود. با تأمل و دقت در نکات فقه الحدیثی جوادی آملی، می‌توان گفت اصل اولیه، استعمال الفاظ در معنای حقیقی است. وی معتقد است آنچه موجب می‌شود انسان به هر آیه و روایتی که

می‌رسد آن را توجیه و تأویل کرده و یا به مجاز، تمثیل و مبالغه در آن قائل شود، محرومیت از نگاه توحیدی است (همان، رحیق مختوم، ۱۳۸۶ ش، ۳۴: ۱-۴).

با تأمل در سخنان جوادی آملی می‌توان دلایلی را برای این مبنا ذکر کرد.

دلیل اول: همانگونه که گفتار خدای سبحان، به دور از مجاز و شوخی است: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (الطارق: ۱۳-۱۴) سخن پیامبر اکرم (ص) نیز همسان آن ارزیابی می‌شود: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم: ۳-۴) و گفتار دیگر معصومان (ع) هم که مظاهر خدای سبحانند، از هر اغراق و مبالغه‌ای منزّه است و کلامشان تشبیهاتی شاعرانه نیست (ر.ک همان، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۴۸۲؛ ۱۳۸۹ ش، ۲: ۱۸۶؛ ۱۳۸۹ ش، ۱۸: ۹۸).

دلیل دوم، مبنای پیشین یعنی «وضع لفظ برای روح معنا» است، زیرا منزّه دانستن روایات از اغراق، مبالغه و این قبیل از صنایع ادبی، در حقیقت از نتایجی است که بر مبنای «وضع الفاظ برای روح معانی» مترتب می‌شود، زیرا چنانچه به این قاعده پایبند باشیم، این قبیل از مفاهیم، نیازمند قرینه نخواهند بود و در نتیجه، استعمال آنها در موارد دیگر، حقیقت خواهد بود نه مجاز. به تعبیر برخی از پژوهشگران، این نظریه دیدگاهی زیرکانه است برای اینکه الفاظ متون مقدس، از معنای حقیقی خود خارج نشده و به همان معنا به کار گرفته شوند (شیواپور، ۱۳۹۴ ش، ۷۰).

به همین دلیل، این قاعده زبان‌شناسی، با تنزیه کلام معصومان (ع) از مجاز، اغراق، مبالغه‌گویی، استعاره و نظایر آن، پیوندی ناگسستنی دارد، زیرا در بسیاری از موارد، اگر به مجاز بودن تعبیر روایات قائل شویم، نمی‌توانیم لایه‌های درونی دیگری فراتر از معنای ظاهری برای آنها قائل شویم. زیرا الفاظ، ظاهر معانی و معانی ظاهر حقایق هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش، سرچشمه اندیشه، ۱: ۷) و وقتی انسان به مجاز قائل می‌شود، گویا وجود هرگونه حقیقت در ورای واژگان را انکار کرده است.

به عنوان مثال، وی با استناد به «وضع الفاظ برای روح معنا»، حمل «تعلیم اسماء» بر «تمثیل» در تفسیر آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (البقره: ۳۱) را موجب تکلف در استظهار دانسته و معتقد است معنای جامع این واژه می‌تواند مصادیق طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. از این رو، برای عناوین «تعلیم»،

«اسم»، «عَرَض»، «قول» و «انباء»... که در آیات مذکور آمده‌اند، می‌توان مفاهیم جامعی در نظر گرفت که شامل اشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و هیچ‌گونه مجازی نیز لازم نیاید (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ ش، ۳: ۲۲۸).

بر این اساس، از دیدگاه جواد آملی، مثلها بیانگر وجود مثالی حقایق هستند (همان، ۱۳۸۹ ش، تسنیم، ۲: ۳۳۱) و گرچه قیامت، ظرف شهود و ظهور آنهاست، لیکن برای اوحدی از اهل معنا در دنیا در حال بیداری و حتی غیر عالم رؤیا مشهود خواهند بود (همان، ۸: ۳۶۵؛ ۱۲: ۲۲۰).

یک نمونه از این روایات، سخنی است از امیرالمومنین (ع) در وصف ظرف سرپوشیده‌ای که شخصی نیمه شب (به قصد رشوه دادن) برای آن حضرت آورده بود. امام (ع) فرمودند: «در آن ظرف، معجونی بود که از آن متنفر شدم؛ گویا با آب دهان یا قی مار خمیر شده بود. به او گفتم: صله است یا زکات یا صدقه؟ که اینها بر ما اهل بیت حرام است. گفت: نه این است و نه آن، بلکه «هدیه» است...» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۲۱۵).

استاد در این باره نوشته: «اینکه باطن رشوه، مانند غذایی است که از قی کرده افعی فراهم شود، تشبیهی شاعرانه و یا سخنی از سر اغراق و مبالغه نیست، بلکه تبیین حقیقتی است که امروز مشهود اولیای خدا و فردا مشهود همگان خواهد بود» (جواد آملی، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۴۸۲). همچنین به نظر وی، تعبیری که در روایات وجود دارد که برخی انسان‌ها آنقدر در درکات انسانی پیش می‌روند که خود، «شیطان» یا «بهیمه» می‌شوند، تظیری ادبی یا معجاز، تشبیه و استعاره نیست (همان، تسنیم، ۱۳۸۸ ش، ۸: ۷۶).

جواد آملی بر پایه این مبنای مهم حدیثی، همواره بر این نکته تأکید می‌کند که حمل روایت بر «تمثیل»، به مصحح نیاز دارد، زیرا بر اساس تفسیر متن بر محور ظهور الفاظ، اگر لفظی در تمثیل ظهور داشت یا با قرینه همراه بود، بر «تمثیل» حمل می‌شود، ولی اگر در محاوره عادی ظهور داشت، به ظاهر آن، عمل خواهد شد (همان، تسنیم، ۱۳۹۲ ش، ۳۱: ۹۵). به همین دلیل به عنوان نمونه، فهم روایات ناظر به مشاهده بهشتیان و دوزخیان در معراج پیامبر (ص) را به گونه‌ای که به معنای مشاهده توصیفات یا اسامی آنها باشد، نادرست دانسته و معتقد است

این گروه از روایات را مانند روایاتی که دلالت بر شهود انبیا و احوال فرشتگان در معراج دارد، باید بر همان معنای ظاهری ابقا کرد، زیرا با هیچ اصل معقول و مقبول مخالف نیست تا تأویل شوند (همان، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ۱۳۸۷ش، ۹: ۸۴؛ نیز ر.ک تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۸: ۳۷۵).

۲-۴. توجه به اجتهاد بر اساس روایات

چهارمین مبنای فقه الحدیثی جوادی آملی، استخراج ضابطه مند فروع از اصول ذکر شده از سوی معصومان (ع) و به تعبیر دیگر، اجتهاد بر اساس روایات است. وی معتقد است ائمه (ع) در موارد و موضوعات مختلف، اصل کلی و جامع را در آن باب بیان کرده‌اند. حدیث نبوی «أُعْطِیْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۴۱) و نیز روایت «أَعْطَانِي جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ أَعْطَانِي عَلِيًّا جَوَامِعَ الْعِلْمِ» (همان، ۱۳۶۲ش، ۱: ۲۹۳) نشان می‌دهد سخنان آن حضرت و خلفای ایشان، جامع فواید تمامی کلمات و سخنان است و امور بی شماری از آنها استنباط می‌شود (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۵: ۳۷۱؛ همان، ۱۳۸۹ش، ۴: ۱۶۲؛ ۱۳۸۸ش، ۸: ۲۴۹؛ ۱۳۸۹ش، ۱۸: ۱۱۸؛ ۱۹: ۲۸۷؛ ادب فنای مقربان، ۱۳۸۸ش، ۶: ۳۴۴؛ همان، ۱۳۸۹ش، ۷: ۱۱۷).

به استناد همین ویژگی و نیز روایاتی که به صراحت بر این امر تأکید کرده‌اند^۱، ایشان از طالبان حقیقت خواسته‌اند تا با تکیه بر این اصول، به استخراج فروع و پیراها بپردازند.

وی بر این باور است اگر فقه و اصول فقه توسط علمایی مانند شیخ مفید یا شیخ طوسی شکوفا شده است، جزئیات متون روایی مربوط به اصول دین، جهان بینی، انسان شناسی و... نیز می‌تواند توسط عارفان و حکیمان استخراج شده و به رشته تحریر درآید (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۲: ۱۲۸؛ ۳: ۱۳۸؛ ۱۳۸۶ش، ۲۱۵).

در دیدگاه جوادی آملی، آموزه‌های دینی تنها بایدها و نبایدها و احکام فردی و اجتماعی نیست، بلکه لایه‌های اصلی دین عبارتند از معارف و اخلاق. بنابراین محدثی در علم حدیث شناسی موفق است که در عین پایبندی به اصول و حیانی،

۱. عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) قَالَ عَلَيْنَا إِيْقَاءُ الْأُصُولِ إِيْقَانًا وَ عَلَيْنَا التَّقَرُّعُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْنَا أَنْ نَقْرَعُوا (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ۳: ۵۵۷) تعابیر دیگری نیز با همین مضمون در دیگر روایات آن حضرت آمده است (ر.ک؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹ق، ۴۳۲).

در استنباط فروع بکوشد (همان، سروش هدایت، ۱۳۸۱ش، ۲: ۱۶۴) چنین اجتهاد ژرف‌اندیشانه‌ای که در زیر قبه متون قدسی صورت گیرد و نه در برابر نص، از نگاه استاد نه تنها یکی از مهم‌ترین لوازم توفیق حدیث‌شناس در فهم حدیث است، بلکه اصل حاکم بر همه روش‌ها و گرایش‌هاست، زیرا اعتماد بر نقل، زمانی کارگشا و پرثمر است که عاقلانه صورت گیرد و بتواند راه‌های تحجّر، رکود و فرورفتگی در جهل و تقلید را ببندد (همان، شمس الوحی تبریزی، ۱۳۸۶ش، ۴۳).

در همین راستا، مفسر بر پایه شواهدی روایی (ر.ک سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ح ۹۸) معتقد است منقول را باید عاقلانه ارزیابی کرد تا معقول گردد و هرگز در زمینه تبعیح، تحدّث و حوزة روایت، جمود روا نیست؛ زیرا کسانی که به حفظ لفظ و مفهوم بسنده می‌کنند، زیادند، ولی آنان که عاقلانه و نوآورانه اجتهاد می‌کنند و در واقع، نگهبانان معنوی دین هستند کمند (ر.ک جواد آملی، ادب فنای مقربان، ۱۳۸۸ش، ۲: ۷۳). گرچه این اجتهاد، لوازم و راهکارهایی دارد، لیکن باید دقت کرد که اولین قدم، همان تدبیر تام در متون روایی با تکیه بر قواعد صحیح حدیث‌شناسی است و استاد در موارد متعدد به این امر سفارش نموده است (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۴: ۲۹۶). این تدبیر گاه از طریق تأمل در سایر منابع حاصل می‌شود و گاه از طریق تفکر در خود متون روایی که البته این دو بدون شک، در تلازم مستقیم با یکدیگر قرار دارند. وی گاه شبهاتی را که برخی از حدیث‌شناسان نسبت به نوع فهم مفسران از متون نقلی مطرح کرده‌اند، به تلویح پاسخ داده است. از باب مثال، ذیل روایت معروف «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا... وَ مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱۳۶). با تعریف صحیح «استنان»، «اجتهاد»، «جعل سنت» و «جعل بدعت»، به نکات فارق میان «اجتهاد صحیح» و «تحمیل عقاید شخصی بر متون نقلی» که برخی، عرفا و فلاسفه را به آن متهم می‌کنند، اشاره کرده و «اجتهاد» را تحقیق در متون نقلی و براهین عقلی، جمع‌بندی نهایی و ارائه فکری نو و نظری جدید، معنا کرده است (جواد آملی، ۱۳۸۹ش، ۴: ۱۰۷).

یک نمونه از این نوع اجتهاد را می‌توان درباره روایتی که ذیل حرف مقطعه «ص» ذکر شده مشاهده کرد؛ رسول خدا (ص) می‌فرماید: «وَأَمَّا «ص» فَعَيْنٌ تَبْعُ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ وَ هِيَ الَّتِي تَوْضَأُ مِنْهَا النَّبِيُّ لَمَّا عُرِجَ بِهِ وَ يَدْخُلُهَا جِبْرِئِيلُ كُلَّ

يَوْمٍ.....» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۲۲) مفسر از این روایت چند نکته را استفاده کرده است: الف: بهشت هم اکنون موجود است. ب: بهشت به عرش الهی مرتبط است. ج: آب آن نهر بهشتی، باعث عروج است. د: در بهشت، شب نیز روز است؛ زیرا آن حضرت در «شب» معراج وارد بهشت شد و در عین حال نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء را خواند و همان شب نیز از معراج بازگشت (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۲: ۱۲۸). در این نوع اجتهاد ژرف اندیشانه، گاه از یک روایت، اصلی کلی منتج می شود. به عنوان مثال، در حدیثی آمده است امام صادق (ع) در پاسخ به فردی که پرسیده بود «صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسٍ الْعَصْرَ فَهَلْ يُجْزِي ذَلِكَ وَالْكَعْبَةُ تَحْتِي»، فرمودند: «نَعَمْ إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۹).

به تعبیر استاد، ظاهر این حدیث از نظر فقهی، بر وجوب روکردن به کعبه دلالت دارد، اما از آنجا که می فرماید: کعبه از جایگاه خویش تا اعماق آسمان، قبله است، باطن آن بر ارتباط وجودی میان عوالم طبیعت، مثال و عقل حکایت می کند. وی تدبیر در معارف مستفاد از «تسییح، تحمید، تهلیل و تکبیر» را راه نیل به این حقایق دانسته است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۶: ۵۵۲).

از دیدگاه مفسر، چشم پوشیدن از این گونه تأمل های دقیق در باب متون دینی، قطعاً می تواند تعابیر لطیف آنها را هدر داده و گاه حتی اسباب سوء استفاده دیگران را فراهم کند (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۱۷: ۵۷۴). مثالی که در این زمینه در تسنیم و سایر آثار او، به شکل برجسته ای نمود یافته، حدیث قرب نوافل (ر ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۵۲) است که از نگاه وی، از غرر روایات^۱ (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ش، ۹: ۱۴۵؛ ۱۳۸۹ش، ۱۹: ۱۴۵) و شاهدی بر نظریه وحدت وجود و توحید افعالی است (همان، سرچشمه اندیشه، ۱۳۸۵ش، ۱: ۳۳۹). وی بر این باور است عدم تدبیر تام در این حدیث، از سویی موجب شده برخی از ملحدان، صوفیه و حلولیه از آن برداشت

۱. غرر روایات، احادیث کلیدی ای هستند که دارای مضمون رفیع، محتوای بدیع، نتیجه براهین قاطع یا محور استقرار آن ها بوده و افزون بر درخشش و برجستگی، راهگشای آیات و روایات متعدد باشند، به گونه ای که از آن ها فروع فراوان اعتقادی، فقهی، حقوقی یا اخلاقی استنباط گردند. جوادی آملی بارها به این روایات اشاره کرده است (ر. ک تسنیم، ۱۳۸۸ش، ۷: ۳۹۳؛ ۱۳۸۸ش، ۸: ۲۴۹؛ ۹: ۲۳۹؛ ۱۳۸۹ش، ۱۹: ۲۸۷؛ ۱۳۹۴ش، ۳۷: ۱۵۹؛ ادب فنای مقربان، ۱۳۸۸ش، ۳: ۳۹۳).

نادرست کنند (همان، توحید در قرآن، ۱۳۸۳ ش، ۵۰۴) و عده ای از سوی دیگر، برداشت عرفا از آن را به دلیل ناسازگاری با مدلول آیات و روایات قابل مناقشه بدانند (ن. ک معارف، آذرخشی، ۱۳۸۹ ش، ۴۲-۴۰) و اینها همه، یعنی محرومیت از برکات زایدالوصف روایاتی از این دست که می‌توانند مؤمن را تا سر حد مظهریت فعل خدا بالا ببرند و تا اوج ملکوت پروردگار سیر بدهند.

نکته بعدی اینکه اجتهاد در نص، بدون هیچ‌گونه تحمیل و تأویل ناصواب می‌تواند فروعی را از دل روایات بیرون بکشد که به راهیابی به باطن عمیق آنها بینجامد (جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۱۳۸۹ ش، ۲۱۷). به عنوان مثال، رسول خدا (ص) در روایتی فرمودند: «عَلَيْ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُمَا دَارَ» (مفید، ۱۴۱۳ ق، ۸۱).

سؤال این است که طبق این روایت، آیا «حق» در محور کمال وجودی امام علی (ع) دور می‌زند یا آن حضرت در مدار حق می‌گردد؟ جوادی آملی به این سؤال، این‌گونه پاسخ می‌دهد که ذیل حدیث یعنی «اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ» به این معناست که خداوند! حق را علی مدار قرار ده و او را محور دَوْران حق نما که دیگران، حق را در مسیر علی جست‌وجو کنند؛ نه آنکه آن حضرت را حق مدار قرار دهی، تا محتاج تشخیص حق باشد. به این ترتیب، معنای جمله یاد شده به کمک ذیل آن از یکسو و به کمک سخن دیگر آن حضرت که درباره عترت پیامبر (ع) فرمود: «أَزَقَةُ الْحَقِّ» (سیدرضی، ۱۴۱۴ ق، ۸۷) این خواهد بود که اولین مرحله حق فعلی در نظام آفرینش، انسان کامل است و سایر حقوق، جزء مراحل بعدی آن محسوب می‌شود (جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۱۳۸۵ ش، ۲: ۱۳۴-۱۳۵). بنابراین، آن حضرت در مقام ظهور و فعل خدا حق ممثل و در نتیجه، منشأ ظهور علوم صائب، اخلاق و اعمال صالح خواهد بود (همان، حیات عارفانه امام علی (ع)، ۱۳۸۹ ش، ۹۵) وی معتقد است این سخن، معنای دقیقتر این روایت است و معنای ظاهری آن همین است که همگان در می‌یابند که کار معصوم نیز مطابق با حق است (همان، تسنیم، ۱۳۸۹ ش، ۲: ۵۰۸). که البته این معنا نیز در جای خود صحیح است (نیز ر. ک رحیق مختوم، ۱۳۸۶ ش، ۲-۵: ۳۵۰).

۳. نتیجه گیری

کاوش در مباحث روایی تفسیر تسنیم نشان می‌دهد:

۱. از دیدگاه جواد آملی، گرچه قرآن در مرحله تفسیر، از غیر خود و حتی روایات بی‌نیاز است، لیکن استفاده ضابطه مند و گسترده از کلام معصومین (ع) برای فهم عمیق و دقیق قرآن، امری ضروری است.
۲. وی معتقد است حدیث‌شناس بدون داشتن اصول موضوعه و گزاره‌های پیشین، از دریای کلام معصومین (ع) طرفی نخواهد بست.
۳. مفسر بر پایه دلایل و شواهد متعدد، وضع لفظ برای روح معنا و استعمال حقیقی الفاظ روایات را از اصول ضروری در استنباط صحیح از روایات دانسته و معتقد است این دو مبنا از آن جهت مهمند که با عدم پذیرش آنها و اتکا به معنای ظاهری روایت، ممکن است حدیث‌شناس معنای صحیح آن را برننافته، ظاهرش را به تأویل ببرد و یا حتی آن را نادرست و موضوع قلمداد کند.
۴. از دیدگاه وی، اجتهاد ژرف‌اندیشانه و اعتقاد به درجات و مراتب معنایی روایات نیز از مهمترین مبانی توفیق حدیث‌شناس در فهم حدیث است که موجب پرده‌برداری از جزئیات نهفته در متون روایی شده و ابواب گسترده‌ای از معارف آنها را به روی انسان می‌گشاید.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، دفتر انتشارات اسلامی، قم، دوم، ۱۴۱۰ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ج ۱، کتابفروشی دآوری، قم، ۱۳۸۵ش.
- _____، التوحید، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۸۹ق.
- _____، معانی الأخبار، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳ق.
- _____، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ۴، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- _____، عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۱، ۲، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
- استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
- تسخیری، محمدعلی، القواعد الاصولیه والفقهیة علی مذهب الامامیه، ج ۲، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران، ۱۳۸۳ش.
- جواد آملی، عبدالله، حیات عارفانه امام علی (ع)، نشر اسراء، قم، هفتم، ۱۳۸۹ش.
- _____، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ج ۹، نشر اسراء، قم، پنجم، ۱۳۸۷ش.
- _____، ریحیق مختوم، ج ۲-۵، ۱-۴، نشر اسراء، قم، سوم، ۱۳۸۶ش.

- _____، ادب فنای مقربان، ج ۱، ج ۳، اسراء، قم، پنجم، ۱۳۸۹ ش.
- _____، بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، نشر اسراء، قم، هشتم، ۱۳۸۴ ش.
- _____، تفسیر انسان به انسان، نشر اسراء، قم، پنجم، ۱۳۸۹ ش.
- _____، توحید در قرآن، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۳ ش.
- _____، سرچشمه اندیشه، ج ۱، ج ۲، نشر اسراء، قم، پنجم، ۱۳۸۶ ش.
- _____، شمس الوحی تبریزی، نشر اسراء، قم، پنجم، ۱۳۸۶ ش.
- _____، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ج ۳، قم، ۱۳۸۷ ش.
- _____، فطرت در قرآن، قم، نشر اسراء، سوم، ۱۳۸۴ ش.
- _____، قرآن در قرآن، نشر اسراء، قم، هشتم، ۱۳۸۸ ش.
- _____، سروش هدایت، ج ۲، نشر اسراء، قم، پنجم، ۱۳۸۱ ش.
- _____، تسنیم، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۴، ۳۱، ۳۶، ۳۷، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۸ ش.
- _____، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اسراء، قم، چهارم، ۱۳۸۹ ش.
- _____، معاد در قرآن، ج ۵، قم، نشر اسراء، چهارم، ۱۳۸۸ ش.
- _____، معرفت شناسی در قرآن، قم، نشر اسراء، سوم، ۱۳۸۴ ش.
- _____، نزاهت قرآن از تحریف، اسراء، قم، چهارم، ۱۳۸۳ ش.
- _____، حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۴، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۹ ق.
- _____، سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران، شرکت مترجمان و مؤلفان ایران، ۱۳۶۲ ش.
- _____، سیدرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تصحیح: صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.
- _____، شاهرودی، عبدالوهاب، نردبان آسمان (جستاری در قرآن و عرفان)، تهران، قلم، ۱۳۷۹ ش.
- _____، شیروپور، حامد، نظریه روح معنا در تفسیر قرآن، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۴ ش.
- _____، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تصحیح: جلال الدین آشیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
- _____، طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۳، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- _____، عصارپور آرائی، محمد، روش های فقه الحدیث امام خمینی، پژوهشگاه امام خمینی، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- _____، کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، مصحح: غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، دار الکتب الإسلامية، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- _____، کوهی، علیرضا، امام خمینی و روایات تفسیری، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۹۲ ش.
- _____، قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۲، دارالکتاب، قم، سوم، ۱۴۰۴ ق.
- _____، معارف، مجید، مصطفی آذرخش، «جایگاه حدیث «قرب نوافل» در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۳۸۹ ش، ۷-۴۹.
- _____، مفید، محمد بن محمد، الجمل و النصرة لسید العتره فی حرب البصرة، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
- _____، الفصول المختارة، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
- _____، مطهری، مجتبی، «درنگی در تأویل»، علوم حدیث، ۱۳۸۹ ش، شماره ۵۶، ص ۱۷۱-۲۰۵.